L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 28. — 9 Juillet 1959

LA FORMATION AU SACERDOCE ET A L'EXERCICE DU MINISTERE A L'ECOLE DU SAINT CURE D'ARS

Une Circulaire de la S. C. des Séminaires à l'Episcopat catholique « sur quelques points regardant la formation des Clercs »

« A l'occasion du premier centenaire de la mort du Saint Curé d'Ars », la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités vient de faire parvenir, ces jours-ci, à tous les Evêques du monde, une substantielle Circulaire, traduite dans les principales langues, qui traite de « quelques points regardant la formation des Clercs ».

Le désir du Saint-Siège est de voir tous ceux qui se préoccupent d'une préparation adaptée des candidats au Sacerdoce méditer ce Document et en tirer des leçons. C'est assez dire que tous les prêtres, et particulièrement les curés, se doivent de l'étudier.

Car, en ces matières, comme le disait ce même Dicastère dans une autre importante Circulaire adressée à l'Episcopat Français, le 7 juin 1954 (Prot. n° 886/53), sur l'interdiction absolue des « stages » de travail pour les séminaristes durant les vacances, « on ne doit pas oublier la précieuse collaboration du curé, qui est l'auxiliaire naturel du Séminaire dans la formation des clercs ; c'est lui qui, sous sa responsabilité directe pendant les vacances, avec une vigilante prudence, aura soin d'initier les jeunes clercs aux différentes formes de l'apostolat ».

D'autre part, n'est-il pas évident que ce qui est dit, dans le présent Document, des aspirants au Sacerdoce, peut et doit faire aussi l'objet d'une méditation personnelle chez ceux qui, depuis plus ou moins longtemps, ont reçu l'imposition des mains et ne peuvent que gagner à se retremper, en écoutant l'Eglise, dans l'esprit de leur vocation ?

Au moment où, en France, des cérémonies spéciales marquent, si opportunément, l'anniversaire de la mort de Saint Jean-Marie Vianney (Congrès eucharistique national, centré sur « Eucharistie et Sacerdoce »; cérémonies du mois d'août à Ars ; retraites sacerdotales diverses), nous remercions la S. Congrégation de permettre à l'*Ami* de faire connaître à nos confrères le texte français de cette Circulaire, dans la certitude qu'ils auront plaisir et profit à réfléchir, en contemplant la physionomie spirituelle du Patron des Curés de l'univers entier, sur son *sens de la vocation sacerdotale,* — sur son *sens de la vie intérieure,* — sur son *sens de la discipline ecclésiastique.* On se doute bien que ce n'est pas sans motifs particulièrement actuels que le Saint-Siège a choisi, entre bien d'autres, ces quelques traits significatifs du Saint Curé pour les proposer à la réflexion de ceux qui ont à exercer de nos jours le ministère sacerdotal.

On verra que le Document tient à souligner précisément que le message du Curé d'Ars « est plus actuel que jamais », contrairement à ce que certains pourraient penser, préoccupés surtout de méthodes d'apostolat dites « modernes », au détriment peut-être des principes fondamentaux qui découlent de la nature même du Sacerdoce catholique. C'est aux prêtres du XXe siècle, autant et plus qu'à ceux du siècle dernier, que le Curé d'Ars prouve que le prêtre doit « *correspondre avec fidélité à la grâce de sa vocation* » s'il veut devenir « entre les mains de Dieu le puissant instrument d'un profond et vaste renouveau de vie chrétienne ».

Chacun des trois points de cette Circulaire prendra ainsi occasion de l'exemple de S. Jean-Marie Vianney pour en tirer un rappel pratique, particulièrement opportun, de la saine doctrine du Sacerdoce et de son exercice, en face de possibles déviations.

* *

Le jeune Vianney, une fois conscient de l'appel divin, n'a rien négligé pour y répondre par un don de soi total, malgré les difficultés qui, certes, ne lui ont pas manqué. C'est qu'il avait une haute idée du Sacerdoce et de ce qui constitue la vocation sacerdotale. Or, cette invitation est adressée à beaucoup ; si, hélas ! un trop grand nombre de jeunes gens n'ont pas assez de générosité pour s'engager pleinement à la suite du Maître, c'est qu'ils n'ont vraiment pas compris « le don inestimable qu'ils possèdent », la grâce de choix dont ils sont l'objet, et se laissent, partant, distraire par les tentations que le monde s'ingénie à multiplier sous leurs pas.

A cette exhortation à suivre l'appel divin sans retourner en arrière, le Document en ajoute une autre, destinée cette fois à ceux qui, répondant effectivement à cette vocation, entrent dans le Clergé. Ils sont, comme leur nom l'indique, des clercs, donc une portion choisie du troupeau, aussi leur faut-il se comporter en conséquence pour être moins indignes de devenir d'autres Christs.

* *

De son identification au Christ, le Saint Curé d'Ars avait une haute idée : il était avec Lui,

prêtre et victime pour son peuple. Et il savait que la valeur de son ministère dépendait uniquement de l'action du Christ, qu'il devait laisser transparaître dans ses actes. Son « apostolat » n'était donc pas de l'agitation purement humaine, mais seulement le résultat de sa vie intérieure.

L'importance de ce point — qui n'échappera pas aux prêtres adonnés au ministère — est particulièrement soulignée par la S. Congrégation. Il ne s'agit pas là d'une question de générosité (car la générosité qui s'exerce à tort ne peut aboutir qu'à de déplorables résultats) mais d'une question de principes fondamentaux à appliquer. Or ces principes semblent souvent méconnus, surtout de nos jours. Ils disent pourtant nettement que les méthodes humaines même les plus « rationnelles » sont, à coup sûr, vouées à l'échec sans vie intérieure, sans mise en œuvre des moyens surnaturels. Il importe, nous dit le Saint-Siège, de réagir contre ce « naturalisme » qui, appliqué sous des prétextes divers souvent même colorés de zèle, désigne d'avance à la ruine toute entreprise d'apostolat qui ne concevrait pas celui-ci comme un rayonnement de la sainteté.

Le présent Document, qui considère à juste titre ce point comme « d'une grande importance », a — comme on le verra — des termes très sévères pour certaines conceptions nouvelles de l'apostolat sacerdotal qui, « sur un sujet aussi délicat, renversent, ou, en tout cas, défigurent l'enseignement de l'Eglise », en paraissant accorder trop d'importance aux industries humaines et pas assez à la vie intérieure et à la mortification personnelle. D'où l'insistance du Dicastère à demander que l'on médite sur la vraie nature du Sacerdoce, avec toutes les conséquences qui en découlent pour des « clercs ». On ne peut, certes, pas accuser le Curé d'Ars de n'avoir pas su convertir ses ouailles et tous ceux que sa sainteté contraignait à venir à lui. Puisse cet exemple salutaire être efficacement compris à une époque où l'on n'a jamais autant discuté de méthodes d'évangélisation ou essayé des formules d'apostolat sacerdotal, alors que la solution est dans la Révélation et que les Souverains Pontifes n'ont cessé de la rappeler.

* *

Mais l'enseignement de l'Eglise reste parfois lettre morte, même pour les clercs. On pourrait trouver nombre de terrains d'application de cette constatation. Aussi est-ce avec raison que la Sacrée Congrégation propose aux jeunes lévites de méditer, à l'exemple du Saint Curé d'Ars, sur l'indispensable sens de l'Eglise et de sa discipline.

On lira, en particulier, le long développement sur l'obéissance aux directives du Pape et des Evêques, et l'on notera l'importance qu'accorde ce Dicastère à la formation de cette vertu dans les Séminaires. Certains voudraient, en effet, que les Autorités ecclésiastiques discutent les ordres avec ceux qui les doivent exécuter ou restent presque passives en laissant leurs inférieurs décider entre eux des décisions à prendre, même pour des questions de la plus haute gravité et qui engagent la responsabilité personnelle des chefs.

A juste titre le Document rappelle ce qu'est l'*obsequium*, qui doit être naturel aux clercs en présence des décisions de l'Autorité, où ils savent voir la manifestation de la Volonté divine. Il souligne la nécessité de la discipline dans l'Eglise, tant en ce qui concerne l'obéissance extérieure à la Hiérarchie qu'en ce qui regarde surtout l'exercice intérieur des vertus sacerdotales. Il redit aussi l'indispensable importance du « *sentire cum Ecclesia* ». Ces conseils, destinés en premier lieu aux Petits et Grands Séminaires, sont bons à méditer par tous les prêtres, tant en notre siècle d'indépendance on a souvent tendance à préférer sa propre manière de voir à celle de l'Eglise elle-même.

On ne manquera pas de noter une incise relative à la science justement exigée des candidats au Sacerdoce. Elle précise que, sur ce point, pas plus que sur les autres, le Curé d'Ars n'était pas déficient, bien qu'il ait dû surmonter à ce sujet de grandes difficultés. Et la bibliothèque du Saint montre qu'il avait à cœur d'entretenir et de développer ses connaissances théologiques, auxquelles l'Esprit-Saint a apporté, du reste, les enrichissements que l'on sait.

Puisse, en cet anniversaire, la lecture de cette Circulaire rappeler aux clercs justement soucieux d'action apostolique « les sources éternelles d'où elle tire toute sa noblesse et sa fécondité surnaturelle ».

SACREE CONGREGATION DES SEMINAIRES ET UNIVERSITES

Lettre-circulaire aux Evêques sur quelques points regardant la formation des clercs à l'occasion du 1er centenaire de la mort du Saint Curé d'Ars

Excellence Révérendissime,

Alors que n'a pas encore fini de résonner l'écho des solennelles célébrations du centenaire des apparitions de Lourdes, qui ont fait accourir au pied de la grotte de Massabielle des millions de pèlerins de toute langue et de toute race, voici que notre esprit et notre cœur se reportent à nouveau vers la terre de France, vers un petit village qui fut le théâtre des exploits apostoliques d'un très humble curé de campagne, en qui le Seigneur a daigné renouveler les prodiges de sa vie publique, en répandant à pleines mains les bienfaits de la Rédemption.

Cette Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités ne veut pas laisser passer la présente année sans désigner aux regards de ceux qui sont appelés à être un jour les ministres du salut cet enfant du peuple qui a su correspondre avec tant de fidélité à la grâce de sa vocation qu'il est devenu, entre les mains de Dieu, le puissant instrument d'un profond et vaste renouveau de vie chrétienne.

Il a tellement à dire et à enseigner aux jeunes lévites de notre temps, ce Saint Curé d'Ars, que l'on peut même affirmer que le message qu'Il leur adresse, du haut des splendeurs de la gloire céleste, est plus actuel que jamais !

1° En tout premier lieu, Il est un éclatant exemple de fidélité aux invites de la Grâce : une fois connue la volonté de Dieu sur lui, Il a cherché à atteindre l'idéal sacerdotal avec une ténacité sans pareille, ne se laissant pas décourager par les nombreuses difficultés qui semblaient lui barrer l'accès au but si humblement mais aussi si ardemment désiré, toujours guidé qu'il était par une incommensurable estime de la dignité sacerdotale, au point de le faire s'écrier, extasié et comme tout hors de soi : « Oh ! que le prêtre est quelque chose de grand ! (sa grandeur) ne se comprendra bien que dans le ciel. Si l'on comprenait bien le prêtre sur la terre, on mourrait non de frayeur, mais d'amour. »

Cette estime, cette constance, ce don de soi, la Sainte Eglise les indique à la jeunesse ecclésiastique de notre époque pour qu'elle y trouve un stimulant dans la poursuite de l'idéal de sainteté auquel le Seigneur l'a appelée. On ne connaît que trop le manque de vocations que déplore aujourd'hui l'Eglise, alors que les besoins spirituels des fidèles vont chaque jour en augmentant. Ce n'est pas que le Seigneur jette avec moins d'abondance la semence de l'appel divin, mais malheureusement peu nombreux sont ceux qui la reçoivent et, parmi eux, il y en a tant qui, après avoir mis la main à la charrue, tournent la tête en arrière et abandonnent la tâche entreprise ! A tous ceux donc qui ont perçu le caractère pressant de l'invitation du Maître, les appelant à être les continuateurs de son œuvre de salut, le Saint Curé d'Ars vient faire considérer le don inestimable qu'ils possèdent : puissent-ils ne pas permettre, par manque de générosité et de don de soi, que le malin, par ses vaines séductions, leur ravisse la perle cachée à laquelle tout doit être joyeusement sacrifié !

« Lot » divin, comme l'indique parfaitement leur nom de « Clercs », portion singulièrement aimée de l'immense famille de Dieu et appelée à une destinée spéciale, à un héritage particulier, ils doivent toujours se rappeler, pour en tirer un encouragement et une invitation à la persévérance, de quelle tendre bonté, de quelle bienveillance et de quelle munificence ils ont été l'objet de la part du Seigneur. Si l'Apôtre, en remémorant aux simples chrétiens l'inestimable bienfait de la Rédemption, les exhortait à vivre dignement en Fils de lumière, se tenant pour toujours éloignés des œuvres de la chair, comme ils doivent prendre pour eux une telle exhortation les jeunes gens qui sont appelés à être non seulement les bénéficiaires du salut, mais ses dispensateurs et ses ministres, à la suite du divin Maître ! Qu'ils pensent donc sans cesse au don de Dieu, à cet acte de prédilection divine, et qu'ils s'en rendent chaque jour plus dignes par une conduite appropriée, dans l'offrande quotidienne de leur jeunesse à l'Eglise, qui la leur demande pour leur propre salut et celui de leurs frères.

2° Si nous regardons la physionomie sacerdotale du Saint Curé d'Ars, nous nous apercevons qu'elle brille d'un tel éclat qu'elle fait de lui un authentique Modèle de toute première grandeur. Il savait que le Sacerdoce l'avait mystérieusement identifié à l'unique et éternel Prêtre, le Verbe Incarné : ce qui lui faisait répéter des phrases telles que : « Quand vous voyez le prêtre, pensez à Notre-Seigneur Jésus-Christ », ou encore : « Le Sacerdoce, c'est l'amour du Cœur de Jésus ». Mais qu'importent les paroles, si belles et si expressives qu'elles soient, par lesquelles il exprimait cette divine réalité ! L'essentiel pour lui était de vivre le Sacerdoce que le Seigneur devait exercer par son entremise. Voici donc le Saint Curé dans le rôle, exigé par l'Apôtre, de médiateur en faveur de son peuple, voué qu'il est pour la vie entière à l'adoration, à l'intercession, au sacrifice total ; lui aussi victime, comme le Rédempteur, pour implorer « avec des gémissements ineffables », jour et nuit, la rémission des péchés, toujours prêt à compléter dans son corps ce qui manque à la Passion du Christ.

Cette adhérence parfaite à Dieu, cette conformité au Prêtre Eternel, qui lui faisaient tant estimer la prière et la vie intérieure, furent aussi le secret de ses éclatants succès. Il savait parfaitement, lui, que l'efficacité des sueurs apostoliques dépend avant tout de la prière et de l'union à Dieu, et, conscient de sa condition, d'autant plus humble qu'elle est plus sublime, d'instrument de la Grâce divine, c'est d'elle et d'elle seule qu'il attendait le succès de son action apostolique. Ce n'est donc pas sans raison que le Souverain Pontife Pie XI a proclamé le Saint Curé d'Ars, Patron spécial des curés et des prêtres ayant charge d'âmes, voulant souligner par ce geste, que l'action pastorale, pour être vraiment efficace, doit s'appuyer sur la sanctification personnelle et être ancrée sur une profonde vie intérieure.

La Sacrée Congrégation des Séminaires doit malheureusement constater qu'il reste encore beaucoup à faire sur ce point dans les Instituts de formation ecclésiastique. Quand on considère, en effet, les dispositions et l'esprit avec lesquels, surtout de la part du jeune clergé, l'on affronte les problèmes de l'action apostolique, on en vient tout naturellement à se demander si les principes traditionnels de la formation sacerdotale ne sont pas trop laissés de côté. Dans la majorité des cas on s'adonne, sans doute, avec grande générosité au saint ministère, mais, en relâchant les nécessaires contacts avec la prière et en ne pratiquant pas l'indispensable mortification et la garde du cœur, bien vite on s'épuise en de vaines tentatives et l'on finit dans la tiédeur et dans le découragement.

Le fait est que sans vie intérieure il n'est pas de véritable apostolat, et que de tout le bruit que l'on peut faire alors, même avec la technique et l'organisation extérieure les plus prestigieuses, on récolte bien peu de fruits durables et salutaires. Le véritable apôtre, conscient d'être un simple instrument dans les mains de Dieu, sait qu'il a à sa disposition des moyens bien différents qui ne sont pas conditionnés par les contingences de la technique, il sait que l'édifice spirituel se construit entièrement sur la Grâce et la prière et que les fruits sont abondants dans la mesure où l'on met sa confiance dans les moyens spirituels et où l'on n'a pas la présomption de se substituer à eux : « *Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat : sed qui incrementum dat, Deus... Dei enim sumus adiutores* » (I Cor., II, 7-9).

Le souverain Pontife Pie XI le dit clairement :

> « Ce serait une erreur très grave si le prêtre, emporté par un faux zèle, négligeait sa propre sanctification pour se plonger tout entier dans les œuvres extérieures, si bonnes qu'elles soient, du ministère sacerdotal... Sans la piété, les pratiques les plus saintes, les rites les plus augustes du saint Ministère seront exécutés mécaniquement et par

habitude ; il leur manquera l'esprit, l'onction, la vie » (Encycl. *Ad catholici Sacerdotii*, 20 déc. 1935, *A.A.S.*, vol. 28, p. 23-24).

Plus près de nous, Pie XII, dans l'exhortation *Menti nostræ* (23 sept. 1950), insiste sur la même idée avec une semblable vigueur :

« Plus qu'en aucun autre temps, un ardent esprit d'oraison est spécialement nécessaire de nos jours, où ce que l'on appelle le « naturalisme » a envahi les pensées et les sentiments et où la vertu est exposée à des périls de tous genres, qui parfois se rencontrent dans l'exercice même du Ministère. Pour préserver de ces embûches et pour élever l'âme vers les choses célestes et la garder unie à Dieu, qu'y a-t-il de mieux que l'assiduité dans la prière et l'invocation du secours divin ? » (*A.A.S.*, vol. 42, p. 673).

Plus récemment encore, le Souverain Pontife Jean XXIII, glorieusement régnant, qui insiste tant pour que le clergé se consacre avec un total don de soi à un fructueux Ministère sacerdotal, a, dans son Discours à l'Union Apostolique du Clergé (12 mars 1959), où il présentait précisément la physionomie du Saint Curé d'Ars, formulé un éloquent avertissement :

« Comment se fait-il qu'après tant d'efforts et de sacrifices, après de si abondantes semailles, les fruits récoltés soient souvent si maigres ? Comment se fait-il que, bien qu'aient été employés tous les moyens possibles d'apostolat, ceux d'entre les fils de l'Eglise qui sont morts ne soient pas revenus à la vie ? Peut-être est-ce parce que l'intention n'est pas toujours pure, peut-être parce que l'on ne cherche pas toujours et uniquement le bien des âmes, peut-être parce que l'on a trop confiance en des moyens simplement semblables à ceux des hommes et donc bien faibles, sans se fonder sur la prière et le sacrifice » [1].

Nous insistons, en conséquence, de la façon la plus vive pour que les éducateurs de nos Séminaires, et par dessus tout les Recteurs et les Pères spirituels, reviennent fréquemment, comme il convient, dans les instructions données à leurs élèves, spécialement à ceux qui sont proches des Ordres sacrés, sur la nature du Sacerdoce, les buts de sa mission et les moyens d'apostolat ; et qu'ils le fassent en suivant la doctrine la plus saine et traditionnelle, qui découle de la Révélation interprétée selon la pensée des Pères et du Magistère ecclésiastique, en ne prêtant pas l'oreille à des nouveautés qui, sur un sujet aussi délicat, renversent ou en tout cas défigurent l'enseignement de l'Eglise. Il faut considérer tout cela comme étant d'une grande importance ; car telles seront les idées inculquées sur ce sujet dès les années de Séminaire, tel sera le comportement que les élèves adopteront une fois ordonnés et entrés dans le saint Ministère.

3° Nul n'ignore l'attachement sans réserve que le Curé d'Ars avait pour l'Eglise. Pour cette sainte Mère de tous les croyants il avait un amour très tendre et, quand il en parlait, avec des mots simples et inspirés, à ses nombreux auditeurs, son visage se transfigurait, sa voix vibrait d'un zèle ardent. Mais si son cœur se dilatait bien au-delà des étroites frontières de son petit village d'Ars, embrassant tous ses frères dans le Christ — du reste, n'était-ce pas de tous les coins de la terre que les fils de l'Eglise venaient assiéger sa chaire et son confessionnal ? — sa soumission, sa vénération, son amour se portaient surtout au sommet, vers le Chef visible de l'Eglise, le Pape. Les dépositions recueillies au procès de canonisation font ressortir qu'il cherchait toutes les occasions possibles de manifester à l'autorité du Souverain Pontife une dévotion sans limite ; il ne pouvait maîtriser son émotion quand il entendait parler ou quand il parlait lui-même de l'Eglise Mère et Maîtresse de toutes les Eglises. A son Evêque aussi il témoignait respect, amour et obéissance, *tanquam Domino*. Et quelle obéissance ! Tous savent que le Saint Curé, pleinement pénétré du sentiment de son indignité personnelle et écrasé par une responsabilité qu'il voyait aller chaque jour en augmentant, avait pensé plusieurs fois à se retirer dans quelque coin obscur pour pleurer ce qu'il appelait sa pauvre vie. Mais l'obéissance, manifestée par les ordres de ses Supérieurs, le voulait à Ars, et c'est à Ars qu'il resta, pour y porter la lourde croix de son sacrifice quotidien.

Les éducateurs des candidats au Sacerdoce ont ici un sujet de sérieuse méditation, parce que la vertu d'obéissance est l'un des points d'appui fondamentaux de toute l'œuvre de formation qu'ils doivent inculquer aux élèves du sanctuaire. Il s'agit en réalité de créer un état d'esprit profond, qui pénètre jusqu'au plus intime des convictions des élèves confiés à leurs soins, et cela en un temps comme le nôtre qui prête si fort l'oreille au démon de l'orgueil et qui, avec une incroyable présomption, prétendrait volontiers ne se soumettre à aucune autre sorte de loi que celle d'une indépendance illimitée dans l'ordre du jugement et de l'action. Et malheureusement de tels principes, exaltés comme une conquête, se sont introduits dans les méthodes d'éducation, tentant même de desceller de ses fondements la doctrine catholique en matière de pédagogie. Et malheureusement encore, même dans les Instituts de formation ecclésiastique il n'est pas rare — et cette Sacrée Congrégation a dû de temps en temps intervenir — que l'on assiste à des expériences qui accordent trop à l'initiative incontrôlée de l'étudiant, et, comme si l'on oubliait la condition même de la faible nature humaine, on essaye de commencer à utiliser, de façon plus ou moins voilée, les critères de ce que l'on appelle « l'autoéducation ».

Certes elle est légitime et nécessaire l'œuvre de ceux qui, soucieux de créer chez leurs jeunes gens de solides et saines convictions, s'emploient à développer graduellement en eux le sens de la responsabilité personnelle, la capacité de jugement, l'esprit d'initiative tant individuelle que collective ; mais ce que l'on entend ici dénoncer comme délétère c'est cette attitude passive de l'éducateur qui, en abdiquant son rôle de Supérieur et renversant ainsi la vraie conception de la discipline, redoute qu'un ordre donné fasse tort à la personnalité de l'élève, comme s'il constituait une intervention indue dans le sanctuaire de la conscience d'autrui. Il s'agit d'une fausse position du problème, car c'est seulement au moyen d'une discipline austère que l'on peut atteindre à la pleine possession d'une forte personnalité, prête au sacrifice et à cet esprit d'abnégation qui est une qualité essentielle à exiger de ceux qui veulent suivre, sans compromission ni hypocrisie, Notre-Seigneur Jésus-Christ, jusqu'à partager avec Lui, si c'est nécessaire, le calice de Gethsémani et l'immolation de la Croix. C'est seulement avec une telle disci-

[1] Cf. *Ami* (Prédication), 1959, p. 128 (*N. d. l. R.*)

pline que l'on obtient de vrais apôtres, prêts à vaincre leurs penchants et leurs caprices personnels pour faire ce que Dieu, à travers l'autorité des Supérieurs, leur enjoint. Que la discipline — amoureusement vécue et non pas seulement passivement subie — soit donc la pierre de touche qui permette aux Supérieurs d'éprouver la vocation de leurs élèves. Qu'ils leur demandent une obéissance non seulement théorique mais effective, totale, nette, sans sous-entendus, telle que la Règle du Séminaire la propose chaque jour, même en ce qui concerne les actes les plus humbles et les plus courants. Les Supérieurs doivent savoir l'exiger, mais qu'ils sachent aussi la proposer, faisant appel aux motifs surnaturels qui la justifient, la faisant découler surtout du parfait Modèle qui, sur la terre, eut un seul et unique programme : « Faire, ô mon Dieu, votre Volonté » (Hébr., x, 7). Qu'ils rappellent en toutes circonstances comment l'obéissance implique essentiellement l' « *obsequium* », c'est-à-dire cette offrande du jugement et de la volonté qui permet précisément à nos actions d'être agréables à Dieu. Si les Supérieurs sont à même d'obtenir cela, ils peuvent être sûrs de la pleine formation de leurs jeunes gens, y compris en ce qui concerne l'acquisition des autres vertus sacerdotales, spécialement de celles qui, comme la chasteté, exigent une volonté solide et une parfaite maîtrise de soi.

Dans tous les Instituts ecclésiastiques, donc, il faut que règne le principe selon lequel la Règle est la manifestation de la volonté signifiée de Dieu, et qu'elle est partant obligatoire comme un moyen nécessaire pour la formation du Prêtre. La présence et l'action du Supérieur ne doivent pas être considérées comme tendant à éteindre la personnalité, mais comme visant à en aider le développement en tout ce qu'elle peut offrir de bon et d'utile pour atteindre à cette plénitude spirituelle qui est à la fois une exigence et un prestige de la Vocation sacerdotale : « *Omnia vestra sunt : vos autem Christi ; Christus autem Dei* » (I Cor., III, 22-23).

Nous tournant maintenant directement vers les chers élèves du Sanctuaire, nous voudrions les exhorter à avoir toujours présent à l'esprit le constant enseignement de l'Eglise, qui, en de nombreux documents, compare le clergé à une milice de choix, bien équipée, redoutable à ses ennemis surtout par la discipline qui la régit. Durant le long et sévère apprentissage du Séminaire, qu'ils cultivent l'esprit de discipline, se pénétrant de solides convictions, répondant à chaque instant par une obéissance à toute épreuve à ceux qui les dirigent, apprenant ainsi ce « *sentire cum Ecclesia* » parfait et sans réserve, qui les rendra capables, demain, de combattre — avec un cœur « *pro salute communi fortia facere et pati paratum* » — dans les pacifiques batailles du Royaume de Dieu (cfr. Léon XIII, Alloc. 18 janvier 1885, *Ench. cleric.* n° 458).

Si la préparation au Sacerdoce peut leur paraître ardue et si le futur Ministère peut leur sembler plein de difficultés, d'efforts, de sacrifices, combien grande toutefois, et riche de joies consolantes, est la récompense que le Seigneur promet à ceux qui militent valeureusement sous ses étendards. Le grand Saint Augustin — appelé lui aussi aux labeurs de l'apostolat dans des temps aussi difficiles que ceux où nous vivons nous-mêmes — l'affirme énergiquement quand il déclare: « *Nihil esse in hac vita et maxime hoc tempore difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster Imperator jubet* » (Epist. 21, 1).

Excellence Révérendissime,

En suivant les traces si lumineuses du Saint Curé d'Ars, nous aurions pu faire beaucoup d'autres réflexions encore sur le thème de la formation correcte des candidats au Sacerdoce et, par conséquent, d'une meilleure marche des Séminaires. Mais nous nous sommes limités à souligner seulement quelques points, qui — à la suite de ce qui nous est signalé en raison de nos fonctions, spécialement à l'occasion des Visites Apostoliques — doivent être regardés comme de la plus haute importance, surtout de nos jours. Il s'agit donc de renforcer le sentiment de la responsabilité encourue du fait de la grâce de la Vocation divine ; de réaffirmer la primauté de la vie intérieure comme condition essentielle du futur Ministère pastoral ; de revaloriser le rôle formateur de la discipline acceptée consciemment et volontairement ; de défendre ainsi et de développer la vie vraiment sacerdotale, qui sait et doit certes sagement s'adapter aux exigences des temps et des circonstances où elle a pour tâche d'insérer l'action apostolique, mais qui ne peut oublier les sources éternelles d'où elle tire toute sa noblesse et sa fécondité surnaturelles.

Nous sommes sûrs que de tels principes, joints à cette autre condition essentielle qu'est la science requise — laquelle, rappelons-nous-le bien, n'a pas manqué chez le Saint Curé d'Ars, au point que Dieu Lui-même est venu l'enrichir d'une manière remarquable par les dons de Son Esprit-Saint — constitueront le fondement solide sur lequel les futurs apôtres ont à construire l'édifice de leur formation sacerdotale. C'est à ces conditions précises qu'ils pourront être, comme nous en avertit l'Apôtre des Nations, les habiles ouvriers de la Vigne du Seigneur, « *ad omne opus bonum instructi* », et, comme l'ordonne le Prince des Apôtres, « *forma facti gregis ex animo* » (II Tim., III, 17 , I Petr., V, 3).

En priant Votre Excellence de vouloir bien prendre toutes dispositions pour que le contenu de cette lettre soit convenablement communiqué et commenté aux élèves du Sanctuaire, nous saisissons cette occasion pour exprimer à Votre Excellence nos sentiments d'estime la plus déférente ainsi que nos hommages, en même temps que nous Lui renouvelons l'assurance de notre entier dévouement en Notre-Seigneur.

Rome, en la fête du Sacré-Cœur de Jésus,
le 5 juin 1959.

Joseph, Card. PIZZARDO, *Préfet.*

Dino STAFFA, *Secrétaire.*

SERVICES ET DANGERS DES ECRITS du R. P. Pierre Teilhard de Chardin

Troisième article

LE POINT NEVRALGIQUE LA NOTION DE « NOUVEAUTE »

INTRODUCTION

Dans une synthèse dynamique des résultats de toutes les sciences faite suivant la dimension temporelle, le point névralgique sera inévitablement la notion de « nouveauté ». Teilhard semble s'en être rendu compte quand il écrivait (*Milieu divin*, p. 128, note 1) :

« Il est surprenant que si peu d'esprits parviennent... à saisir la notion de transformation. Tantôt la chose transformée leur paraît être la chose ancienne inchangée. Tantôt ils n'y aperçoivent que de l'entièrement nouveau. »

Ce texte, court mais profond, situe en effet les deux tendances extrêmes, qui sollicitent d'abord l'esprit. Toutefois, l'histoire de la pensée prouve que la difficulté de saisir la notion de transformation est extrême. Il n'est donc pas si *surprenant* que le dit Teilhard, de voir de bons esprits méconnaître la vraie notion de nouveauté. Et peut-être Teilhard lui-même aurait-il gagné à s'informer plus rigoureusement des diverses voies tracées par les philosophies vers la notion de transformation.

1° *L'éventail des théories possibles.*

Deux positions extrêmes, une position médiane, celle-ci se présentant d'ailleurs de deux façons irréductibles, tel est le tableau apparemment compliqué, mais dont l'Histoire de la Philosophie montre qu'il embrasse toutes les bifurcations possibles :

— *Extrême I* : La nouveauté est totale. Le nouveau ne préexistait pas du tout.

— *Extrême II* : La nouveauté est nulle. Le nouveau préexistait totalement.

— *Médiane :* La nouveauté est partielle. Le nouveau préexistait en quelque façon. Proposition qui n'a d'intérêt que précisée en :

— *Médiane I* : « Préexister » dans l'ancien, consiste, pour le nouveau, à y *exister déjà*.

— *Médiane II :* « Préexister » dans l'ancien ne consiste pas, pour le nouveau, à y exister, mais à *pouvoir exister* à partir de lui.

Reprenons avec quelque détail les théories ainsi réduites à l'essentiel :

Extrême I. — (« Ils n'y aperçoivent que de l'entièrement nouveau »). « Avant tout fut Abîme béant ; et puis Terre... ensuite Amour... », tels sont les commencements de tout, selon la *Théogonie* d'Hésiode (vers 116). Ce qui n'était pas du tout, un beau jour est, sans que rien de lui-même l'ait précédé. Il en va ainsi dans les rêves, dans les contes de fée, dans les dessins animés, et — il faut bien le dire — dans certaines imaginations religieuses enfantines ou aberrantes : ce nouveau jouet, ce nouveau-né, c'est le Père Noël, ou le petit Jésus, qui l'a apporté. Aucun rapport entre cette nouveauté, et ce qu'il y avait avant.

Extrême II. — (« La chose transformée leur paraît être la chose ancienne inchangée »). La philosophie du devenir commença, en même temps que la science expérimentale, lorsque les Physiologues de l'Ionie constatèrent que « rien ne se crée » (tout est fait de quelque préexistant), et que « rien ne se perd » (tout se convertit en quelque nouvel existant). Avec rien, on ne fait rien : « *Ex nihilo, nihil* ». La notion même de création est éliminée, si tant est qu'elle ait jamais été vraiment pensée. Pourtant, ces penseurs très anciens avaient le sens de la transformation : un substrat éternel change, selon eux, perpétuellement d'aspect. Ils n'en sont donc pas encore à notre *Extrême II :* c'est Parménide, l'Eléate, qui va en venir là.

Parménide remarque, en effet, que le fondement de tous les aspects possibles et imaginables, c'est l'*exister*. Et comme tout ce qui n'est pas « exister », n'est rien du tout, le substrat existe mais ses aspects successifs ne sont rien, que des apparences. Le nouveau n'est jamais de l'être, mais seulement un apparaître. Car avec quoi ferait-on l'être nouveau ? Pas avec l'être ancien : il est déjà. Pas avec le non-être : il n'est rien, et avec rien on ne fait rien. Bref : l'apparemment nouveau, en réalité préexistait déjà.

Médiane. — On n'a pas attendu Teilhard pour s'apercevoir que ces deux positions extrêmes étaient insoutenables. Il est évident que l'on retrouve dans le nouveau quelque chose qui existait avant lui. Mais il est tout aussi évident qu'il y a dans le nouveau quelque chose qui n'était pas avant lui. Toute la question est donc de savoir quelle sorte de « pré-existence » il faut accorder au nouveau dans l'ancien.

Nous nous permettons de solliciter ici de notre lecteur le maximum d'attention, car nous arrivons au « *plan de clivage* » le plus important ; il y a, en effet, dans toute l'histoire des théories du devenir, deux sortes d'esprits : il y a ceux qui osent admettre que le devenir ou transformation, aboutit à poser *de nouvelles existences ;* et il y a ceux qui n'osent pas l'admettre, et qui croient qu'ils ne peuvent pas même le concevoir. Commençons par cette seconde sorte d'esprits : c'est la plus répandue, celle dans laquelle sa formation scientifique engageait Teilhard.

Médiane I. — (« Nous ne pouvons concevoir qu'une nouvelle existence vienne à commencer : par conséquent tout ce qui se présente à nous en fait sous une nouvelle apparence, avait déjà auparavant l'existence sous une forme antérieure », Hamilton, *Lectures on Métaphysics and Logic*, t. II, p. 377). Mentalité éléatique : l'exister, étant ce qu'il y a de plus commun et de plus fondamental, n'est jamais nouveau. Ce que l'on va dire « exister » tout à l'heure dans le nouveau, c'est exactement ce que l'on disait déjà « exister » dans l'ancien. Par conséquent, il est bien entendu que quand nous soutiendrons, contre l'éléatisme, qu'il y a du nouveau, nous maintiendrons tout de même, avec

l'éléatisme, que le nouveau n'est pas « cela même qui existe », « l'existant ». Ce qui est nouveau, ce n'est jamais l'existant, c'est exclusivement, la modalité, la façon, la manière d'exister, disons avec Hamilton : « la forme ».

Longtemps avant Hamilton, les successeurs de Parménide avaient trouvé un « joint » pour concilier la permanence éternelle de l'existant avec la variation de ses formes éphémères. Comme ils étaient matérialistes, l'existant, pour eux, c'était le plein, et le non-existant, c'était le vide. Dès lors, il suffisait de réduire l'être unique et immuable de Parménide à l'état pulvérulent, pour que tout fût clair : chaque parcelle de cette poudre d'être est éternelle et immuable ; mais la réunion de toutes ces parcelles peut prendre autant de figures, ou de formes, qu'on voudra, en se déployant dans le vide.

Empédocle prend l'image des poudres colorées que les peintres mélangent : la Nature mélange les poudres des quatre éléments. — Malheureusement, il n'est pas intelligible que quatre éléments immuables donnent les innombrables composés qui n'y préexistaient pas d'avance.

Démocrite fait de chaque grain un élément : de l'infinité des grains éternels, résultent au hasard de leurs associations éphémères les corps que nous connaissons d'expérience. Mais comment d'une infinité de grains tous différents peut-il naître des minéraux, des végétaux, et des animaux régulièrement répartis en espèces stables ?

Anaxagore est plus subtil : ce sont les espèces stables qui ont l'existence. Il y a donc autant de types de grains que nous observons de types de choses (os, viande, cheveu, sang...) donc beaucoup plus que les éléments d'Empédocle, beaucoup moins que l'infinité des atomes de Démocrite. Ces types d'objets ne commencent ni ne finissent d'exister : Anaxagore est un éléate. — Pourtant, l'expérience nous persuade qu'il arrive de nouveaux corps ? La solution d'Anaxagore est dans la notion du « mélange » : dans la moindre particule, quelle qu'en soit l'apparence pour nous, il y a déjà un peu de tout : « Tout est dans tout »; car, « comment à partir de ce qui n'est pas cheveu, le cheveu commencerait-il d'exister ? » Si les cheveux poussent, c'est que les aliments en contiennent de petites parties semblables (en grec : « *homœoméries* »). Parce que ces parties ne sont absolument pas des « atomes », mais qu'elles sont au contraire divisibles à l'infini, toujours au-dessous de toute quantité assignable, il s'ensuit que le mélange est parfait et constant. Seul change la proportion, la structure : tantôt c'est une espèce, tantôt c'est l'autre qui « sur-domine » (*epi-kratoûn*). L'apparence est, pour nous, renouvelée par la disposition des parties qui laisse apparaître « sur le dessus du panier » telle ou telle espèce.

Nous appellerons désormais « anaxagorisme » cette manière de comprendre le nouveau qui consiste à dire que le nouveau n'est jamais ce qui existe, parce que ce qui existe ne peut pas être nouveau, étant donné que ce qui existe est un mélange où il y a déjà de tout, bien que tout n'y soit pas tout de suite apparent. Pour achever le signalement de l'*anaxagorisme* ajoutons que l'intervention d'un facteur étranger au mélange est requise pour opérer la séparation des réalités mélangées : chez Anaxagore lui-même, c'est l'Esprit, qui déclenche la « révolution ». Mais il est bien entendu que la révolution n'amène pas d'êtres nouveaux, elle extrait seulement du mélange ancien ce qui y existait déjà, mais y disparaissait à cause de sa petitesse, ou du brassage parfait où tout se neutralisait en se juxtaposant.

Médiane II. — Quoiqu'en pense Hamilton, il y toujours eu et il y aura toujours des gens obstinément convaincus que « de nouvelles existences viennent à commencer », — que, par conséquent, les nouveautés qui se présentent à nous ne sont point seulement de nouvelles apparences, — et qu'enfin, ces nouveautés existantes n'avaient pas déjà l'existence sous une forme antérieure. Seule une philosophie réfléchissant *ex professo* sur l'être, saura laisser s'imprimer dans un décalque verbal exact la structure qui permet à l'être nouveau de commencer d'exister à partir de l'être ancien, cessant d'exister.

Donc, la « nouvelle existence » n'est pas entièrement nouvelle, comme le sent Hamilton ; il n'y a point en elle « que de l'entièrement nouveau » comme dit Teilhard. Disons, pour tenir compte de ce fait, que la nouvelle existence n'était pas précédée uniquement par sa pure absence, par un pur et simple néant de soi-même. Avant la conversion de S. Paul, il n'y avait pas un pur néant de S. Paul : il y avait Saul. Avant la conception d'un enfant, il n'y avait pas seulement une absence d'enfant : il y avait un ovule et un spermatozoïde. Pour tenir compte des deux versants du fait, il faut donc dire, à la fois : 1° que Saul ne contient *pas du tout* S. Paul *existant* (ou que spermatozoïde et ovule ne contiennent *pas du tout* l'enfant *existant*), et 2° que Saul n'est *pas un néant* de S. Paul (ou que le spermatozoïde et l'ovule ne sont *pas un pur néant* de bébé). Comment donc exprimer ces deux faits d'un seul mot ? Les deux faits sont tellement évidents que l'esprit humain, mis naturellement en leur présence, a dû inventer une idée, et un mot, qui fussent l'expression de son impression... Si ce mot existe (et il existe dans toutes les langues) il n'est pas une théorie philosophique construite, il est un simple décalque verbal de l'évidence. Or ce mot existe : c'est le verbe « *Pouvoir* ».

Ecoutons S. Thomas :

« La racine commune de toutes ces opinions semble avoir été un seul et même principe, celui d'après lequel la nature ne peut pas faire quelque chose de rien. C'est en partant de là, en effet, que certains ont cru qu'aucune réalité ne commençait d'exister sauf dans la mesure où elle était extraite d'une autre où elle était cachée : c'est ce qu'Aristote rapporte d'Anaxagore. Celui-ci semble avoir été trompé par le fait qu'il ne distinguait pas entre *Pouvoir* et *Etre* (nous traduisons ainsi les mots : « *non distinguebat inter potentiam et actum* ») : il estimait nécessaire, en effet, que ce qui est produit ait préexisté comme être (*actu præextiterit*), alors que ce qui est nécessaire, c'est qu'il ait préexisté comme pouvoir, mais non comme être : si, en effet, il n'avait pas préexisté comme pouvoir, il commencerait d'être à partir de rien ; si, à l'opposé, il avait préexisté comme être il ne commencerait pas

d'être : car, ce qui est, ne commence pas d'être » (Q. D. *de Potentia*, q. 3, art. 8, Resp.).

Il est donc parfaitement compréhensible qu'une nouvelle existence commence à partir d'une autre, à la seule condition que cette autre ait (ou mieux : *soit*) le POUVOIR d'être *ce qu'elle n'est pas encore*. Telle est la doctrine d'Aristote. Pour être cohérente, cette doctrine doit évidemment admettre que tous les êtres soumis au devenir sont composés, non plus de petites particules d'être, mais d'un POUVOIR d'ETRE et d'un ETAT d'ETRE, que l'on appelle traditionnellement « puissance », et « acte ». Dès lors le devenir est pleinement intelligible : un être ancien cesse d'exister parce que le pouvoir d'être perd son état d'être antérieur et acquiert un état d'être postérieur. Par là, il appert que la « négativité » (Aristote disait la « privation ») est indispensable pour qu'il y ait véritable nouveauté. Pour que le nouveau soit de l'ordre de l'existence, et non pas seulement de l'apparence, il faut que l'ancien existant *ne soit pas* encore, *ne soit pas* du tout, l'existant futur ; et que le nouvel existant *ne soit plus* du tout l'ancien existant. Et pour que l'ancien devienne le nouveau, il faut que le « pouvoir d'être », commun aux deux, soit privé de l'état d'être ancien, condition *sine qua non* de l'acquisition de l'état d'être nouveau.

2° *Teilhard doit choisir sa place sur l'éventail des théories possibles.*

Si l'on considère Teilhard dans sa spécialité, et donc dans les travaux qu'il rattache, d'intention, à cette spécialité, il est un scientifique ; mais si l'on considère l'homme-Teilhard, on voit qu'il est, accessoirement, un philosophe, parce qu'en lui l'adulte est resté ce qu'était l'enfant : tourmenté du besoin de tenir l'absolu ; au morceau de fer qu'il adorait dans son enfance, et qui est maintenant rouillé, il préfère l'imbrisable courant de la vie.

Accessoirement philosophe, Teilhard ne possède pas la technique de la philosophie. Il ignore les solutions anciennes du problème de la nouveauté.

Quant aux solutions modernes, il les respire plus ou moins consciemment dans l'air de son temps. Notamment, il n'est pas sans quelque notion des deux philosophies du devenir qu'une réflexion sur la science a, diversement, inspirées : d'une part, Hegel a tenté la première réflexion systématique sur la science moderne naissante, et Engels — un ingénieur — l'adopta et l'adapta à une vision que Marx entendait ne tenir que de la science ; d'autre part, Bergson n'est venu à la philosophie que tout en pratiquant les sciences physiques et mathématiques, et il n'est parvenu à sa philosophie qu'en réagissant contre la philosophie de cet autre ingénieur, Spencer.

Or, quelle est la théorie hégélo-marxiste de la nouveauté ? c'est la théorie des « sauts » ou des bonds « qualitatifs » considérés comme l'aboutissement des accroissements quantitatifs : à force de s'intensifier en degrés, la qualité change de nature. La dialectique panlogiste de Hegel rendait cela très intelligible : car il est d'expérience spirituelle courante que de petites quantités accumulées ou soustraites aboutissent à une autre qualité : les petits larcins font les grands voleurs ; les petites injustices font les Révolutions ; la dialectique matérialiste de Marx ne s'en tire qu'en bourrant la matière de tout ce que Hegel mettait dans son Esprit absolu : alors, en effet, beaucoup de petits réflexes donneront la réflexion, parce que la matière contient dès l'origine son propre reflet à l'état de germe (Lénine l'admettra sans vergogne). — La préexistence germinale de tout, dans le réel primordial (qu'on l'appelle Matière ou Esprit absolu, peu importe), voilà qui restreint singulièrement la « nouveauté » dans le système hégélo-marxiste. Or, c'est manifestement vers une « préexistence » de cette sorte que va incliner Teilhard.

Au contraire, quelle est la théorie bergsonienne de la nouveauté ? Bergson rejette le mécanicisme généralisé de Spencer, parce qu'il découvre que le Temps est réel, qu'il agit alors que pour Spencer le temps ne sert à rien, la science pouvant mettre en un tableau synoptique instantané, tout le déroulement de l'évolution. Cela tient, note Bergson, à ce que Spencer reconstitue l'évolution avec de petits fragments de l'évolué, comme avec un puzzle le joueur se donne le tableau en se dispensant de le dessiner. Bergson refuse cette construction du mouvement par accumulation d'immobilités, et il fonde une doctrine de l'évolution dans laquelle le temps sert à quelque chose. Par son essence, le bergsonisme est une « philosophie de la nouveauté » : l'évolution amène du radicalement nouveau, parce qu'elle est (*radicalement*) créatrice. Cela veut dire, bien sûr, que le nouveau n'était pas contenu en germe dans l'ancien ; mais cela veut dire aussi qu'il n'y était pas contenu sous forme de possibilité : avant d'être réalisé, le nouveau n'était même pas possible ; il ne « commence à avoir été possible » qu'après avoir été réalisé. Pour assurer, tout de même la continuation du passé dans le présent, Bergson est obligé d'inventer sur mesures, comme un *deus ex machina*, son extraordinaire notion de la mémoire pure : le passé, comme tel, c'est-à-dire comme passé, se conserve, non dans ses effets présents (ce que retient la mémoire habitude) mais dans sa « passéité » elle-même. Quant à l'avenir, il sera tellement nouveau, qu'il ne continuera rien du présent, tout en l'emmagasinant sous forme de mémoire pure. Le nouveau aura jailli par une invention libre et imprévisible, qu'aucune possibilité n'aura précédée. — Teilhard a-t-il connu cette doctrine radicale de la nouveauté, que peu de personnes ont, semble-t-il, comprise ? Une chose est certaine, il n'en a rien retenu : rien ne ressemble moins à la théorie bergsonienne, que la théorie teilhardienne, de la nouveauté.

Qu'est-ce donc que le *nouveau* pour Teilhard ?

Teilhard reçoit de la science moderne deux évidences conjuguées, l'une dogmatique, l'autre méthodologique : 1° le Monde est une histoire et cette histoire est celle d'un progrès ; 2° le procédé permettant de comprendre cette histoire, c'est de ramener toutes les nouveautés à leurs antécédents. Teilhard prend à son compte la conviction et la méthode : « Déplacer un objet en arrière

vers le passé équivaut à le réduire en ses éléments les plus simples » (*Phénomène humain*, 1re Partie, chap. I, première phrase).

Mais Teilhard adulte hérite de son enfance la nostalgie de l'Absolu : il cherche en tout l'être solide et durable. En quête de l'inaltérable, convaincu qu'il y a des nouveautés, sûr qu'on ne peut les comprendre qu'en les ramenant à leurs éléments, il va être la victime inconsciente d'un glissement : de la méthodologie scientifique à une affirmation philosophique. L'être du nouveau ne sera jamais un être commençant ; ce sera l'être même des éléments antérieurs. Et ce sera la science moderne elle-même qui endossera la responsabilité de cette réduction de l'être nouveau à l'être ancien.

Il n'est pas impossible, semble-t-il, de reconstituer le glissement des parti-pris méthodologiques de la science moderne aux affirmations ontologiques de Teilhard. *Premier pas :* Le scientifique Teilhard déplace l'Objet nouveau vers l'arrière en le réduisant à ses éléments les plus simples. Pour cela, il dégage dans les éléments passés, toutes les ressemblances (qualitatives, structurales, fonctionnelles...) qu'il peut trouver entre eux et le « nouveau ». — *Deuxième pas :* il opère le rassemblement des ressemblances ; tous les « points de ressemblance » sont réunis par la pensée, et figurés sur le papier, par une ligne continue, véritable intrapolation qui engendre une courbe des variations dans la ressemblance fondamentale. On obtient ainsi non seulement les schémas graphiques qui symbolisent le développement temporel par la continuité des lignes courbes (Ex. : *le Phénomène humain*, p. 131, 146, 172, 212...), mais encore ces « courbes » qu'aucun dessin ne matérialise, mais dont l'image sous-tend tout le livre : courbe qui réunit la Prévie à la Vie, la « Conscience » du minéral à celle de l'homme, la cérébration à la réflexion, etc... — *Troisième pas :* porté en partie par les nécessités de l'exposé littéraire, notre auteur substitue à l'image encore abstraite de la courbe, celle beaucoup plus parlante de la « fibre », dès la deuxième phrase du chapitre cité plus haut :

« Suivies aussi loin que possible dans la direction de leurs origines, les dernières fibres du composé humain vont se confondre pour notre regard avec l'étoffe même de l'univers » (p. 33).

Ainsi, à force de réunir les points de ressemblance par une *courbe*, on a fini par y voir une *fibre*, et de cette fibre on va faire une *réalité existante indestructible*. Ce sera le *quatrième et dernier pas*, par lequel le philosophe Teilhard ressuscitera (pour l'essentiel) ce que nous avons appelé *l'anaxagorisme*. Ce qu'il y a de paradoxal dans cette résurrection, c'est que, commandée par des habitudes scientifiques de méthode, elle ne se concilie que très mal avec l'intention profonde du Père, qui est de saluer l'apparition du nouveau, avec l'enthousiasme d'un poète et d'un prophète. Car le teilhardisme, comme l'anaxagorisme, ne peut admettre aucune véritable nouveauté *dans l'existence, ou dans l'existant*, mais seulement dans la proportion, ou dans la structure, bref dans la « dominance » d'une fibre aussi vieille que le monde sur d'autres fibres aussi vieilles qu'elle. Ce qui est nouveau, c'est, à chaque fois, l'apparition d'un ancien qui disparaissait jusque là parmi d'autres mais qu'une nouvelle configuration fait émerger. Ce qui est nouveau, dans cet Univers fibreux dont toutes les fibres remontent à l'origine, ce n'est pas la réalité existante, mais seulement l'apparence structurale. Ainsi Teilhard tourne décidément le dos à Bergson, pour se rapprocher du hégélo-marxisme, parce qu'il transporte en philosophie des habitudes contractées dans la pratique de la science moderne, fille de la science que connaissaient un Engels et un Spencer.

Les raisons que nous avons de porter ce jugement ne sont autres que les textes ; et les textes sont formels. Voici les plus nets :

1. — *Le Phénomène humain*, p. 52 : Anomalie du Radium ? anomalie de la Conscience ?

« Qui ne voit, ici et là, un problème identique se poser aux chercheurs, et qui doit être résolu par la même méthode : *découvrir l'universel sous l'exceptionnel...* Une anomalie naturelle n'est jamais que l'exagération, jusqu'à devenir sensible, d'une propriété partout répandue à l'état insaisissable. Bien observé, fût-ce en un seul point, un phénomène a nécessairement, en vertu de l'unité fondamentale du monde, une valeur et des racines ubiquistes. »

Et l'application est immédiate : au lieu de dire « La conscience n'apparaît avec évidence que dans l'homme, donc elle est un cas isolé, inintéressant pour la science », il faut dire : « La conscience apparaît avec évidence dans l'homme, donc entrevue dans ce seul éclair, elle a une extension cosmique, et comme telle s'auréole de prolongements spatiaux et temporels indéfinis. »

C'est clair : la méthode qui doit être appliquée ici comme partout (« en bonne analogie avec tout le reste de la science », dit encore Teilhard), c'est de réduire, de ramener l'exceptionnel à l'universel, le différent à l'identique, et si l'on raconte la genèse en évoquant l'apparition de l'exceptionnel et du différent, d'identifier le nouveau à l'ancien. Ce qui est nouveau, ce n'est pas l'existant, car il est déjà partout à l'état insaisissable, c'est son exagération, qui se borne à le faire devenir sensible.

Ce n'est pourtant pas tout à fait clair, car — chose curieuse — dans ce texte où l'on attendrait « toujours », Teilhard écrit « partout ».

2. — *Le Phénomène humain*, p. 69 :

« Le motif sur lequel tout ce livre est construit : Dans ce monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'évolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial. »

Cette fois, sans équivoque possible, ce n'est plus l'affirmation de l'ubiquité de tout ce qui « éclate », c'est (pour lancer un néologisme) « son omnitemporalité », ou tout simplement l'affirmation que tout ce qui apparaît existait dès les origines. Les seuils de l'évolution amènent donc bien du nouveau ; mais ce qui est nouveau, ce n'est jamais une existence, car l'existant était déjà là, primordial, bien que caché ; c'est seulement sa manifestation, qui le fait un beau jour éclater.

3. — *Le Phénomène humain*, p. 78 :

« Chaque chose, par ce qui la fait le plus elle-même, prolonge sa structure, pousse ses racines, dans un Passé toujours plus lointain. Tout par quelque extension très atténuée de soi-même, a commencé depuis les origines. Rien à faire directement contre cette condition basale de notre connaissance. »

Condition basale *de notre connaissance ?* il est encore permis d'en douter. Bergson nous offre sur le vif le cas d'un penseur qui admet, au contraire, le commencement absolu, la nouveauté imprévisible, l'entièrement nouveau... C'est sans doute une erreur par excès de généralité, nous en sommes convaincus. Mais ce n'est pas montrer l'erreur de Bergson que d'affirmer qu'il rompt avec la condition basale de notre connaissance.

Condition basale *de la science moderne ?* il n'est pas permis d'en douter : la science moderne se constitue par la double décision de penser le monde comme temporel, et de réduire le nouveau « Tout » à ses « éléments » préexistants.

Condition basale *de la pensée de Teilhard ?* il n'est plus permis d'en douter davantage : dans sa recherche (philosophique) de l'être, il s'est enchaîné à la méthode de la science moderne. Il cherche l'Absolu ; jadis c'était le Dieu-Fer ; maintenant c'est l'être (pressenti depuis le *Milieu divin*, p. 78-79). Mais la méthode consciemment adoptée est la méthode scientifique de réduction systématique du nouveau à l'ancien. Dès lors il est logiquement inévitable que cette méthode appliquée à ce dessein aboutisse à trouver... quoi ? *des fibres aussi anciennes que le monde :* réédition moderne, mais rigoureuse, des « *chrêmata* », — objets spécifiques immuables — d'Anaxagore. Le nouveau le plus récent existait déjà dès le donné le plus primitif : atténué, tant qu'on voudra, mais déjà lui-même, existant.

4. — *L'apparition de l'Homme*, p. 298.

« ...justement parce que, formant une vraie singularité (et non point une simple irrégularité) dans l'Evolutif, l'humain naît non point d'un accident, mais du jeu prolongé des forces de cosmogénèse, ses racines doivent théoriquement pouvoir (et en fait elles peuvent, pour un œil averti) se reconnaître et se suivre à perte de vue *dans le passé*, en arrière : non seulement dans la « mutation » neuropsychique, d'où est issu, vers la fin du Tertiaire, le premier animal pensant de la Terre; mais plus loin encore, en descendant jusqu'au bas de la tige des Primates ; et même, plus bas tout à fait, dans les mécanismes mêmes par où, depuis quelques millions d'années, ne cesse de se tisser sur soi l'étoffe de l'Univers. »

Est-ce clair, cette fois ? L'*humain* se reconnaît jusque dans l'étoffe de l'univers. L'humain y plonge ses racines. Et la racine de l'humain, c'est l'humain lui-même déjà existant, mais invisible, incapable d'apparaître encore. Et si mon lecteur m'accuse de pratiquer une exégèse tendancieuse, je devrai me contenter de le renvoyer aux deux postulats, aux « deux options fondamentales » dont Teilhard lui-même nous prévient (*Phénomène humain*, p. 22 et 23) qu'elles supportent et commandent tous ses développements : « La première est le primat accordé au psychique et à la pensée dans l'étoffe de l'Univers. Et la seconde est la valeur « biologique » attribuée au Fait social autour de nous ». Ce que précise l'*Apparition de l'Homme* (p. 329) :

« J'aurai continuellement à insister... sur la nature *proprement* (et non pas seulement *métaphoriquement*) biologique de ces deux événements conjugués : la Technique et la Science. »

Que signifient ces deux options, sinon la préexistence *en acte* du nouveau dans l'ancien ?

En vérité, rien ne peut être plus différent de la conception bergsonienne de la nouveauté. Selon Bergson, le nouveau n'est (pour reprendre l'expression de Teilhard, *Milieu divin*, p. 128-129, note) que de « l'entièrement nouveau ». Le nouveau n'a été précédé ni par sa propre existence cachée, ni même par sa propre possibilité.

Pour Teilhard, au contraire, le nouveau qui éclate à un moment donné, a été précédé, depuis les origines, non seulement par sa propre possibilité, mais bel et bien par sa propre existence, avec cette seule réserve qu'elle était cachée, et qu'il faut un « œil averti » pour la retrouver dans l'antique cachette. Alors que, pour Bergson, le nouveau ne préexiste pas du tout dans l'ancien, même pas en puissance, pour Teilhard le nouveau préexiste dans l'ancien, et y préexiste en acte, mais en acte occulte, larvé, masqué : c'est la « *latitatio formarum* » (latence des formes) que S. Thomas, après Averroès, reprochait à Anaxagore.

Nous savons bien ce qu'on nous opposera : les textes où Teilhard affirme la nouveauté, réelle et non pas apparente, des apports successifs de l'évolution. Et d'avance nous concédons que telle est bien l'intention évidente de Teilhard (cf. par exemple, l'*Apparition de l'Homme*, p. 369, note). Mais ce que nous ne parvenons pas à voir, c'est par quel instrument proprement philosophique il parvient à réaliser cette intention, c'est-à-dire à montrer comment l'existant, précisément en tant qu'existant, est nouveau, donc *non précédé de sa propre existence*. Il nous semble que, de la pratique de la science moderne, Teilhard a tiré des principes de méthode qu'il a transportés tels quels dans ce qui, chez lui, était une philosophie, et que ces principes devenus chez lui philosophiques se résument en quatre mots : « Ce qui est, était »; ou « Ce qui existe, existait ».

Revenons-en donc aux textes : ils nous montreront que quand Teilhard s'efforce de sauver la nouveauté, il s'oriente vers la théorie hégélo-marxiste (étant bien entendu que le rapprochement avec Hegel et Marx n'est possible que sur ce point, tandis que les thèses historiques et sociales de Teilhard sont le contre-pied du marxisme). Soit donc l'un des passages les plus clairs (*Phénomène humain*, p. 78). Il vient de dire :

« Tout, par quelque extension très atténuée de soi-même, a commencé depuis les origines »... il ajoute aussitôt : « Mais avoir bien reconnu et définitivement accepté, pour tout être nouveau, la nécessité et le fait d'une *cosmique embryogenèse* ne supprime en rien, pour celui-ci, la réalité d'une historique naissance »... « Même après (justement après) ce que nous avons dit de la Prévie, il nous reste à considérer et à définir un commencement de la Vie. »

Manifestement, d'après tout ce que nous avons lu de la plume même de Teilhard, une seule voie reste ouverte : trouver un moyen de faire commencer ce qui était déjà...

Ce moyen, le voici :

« En tous domaines, quand une grandeur a suffisamment grandi, elle change brusquement d'aspect, d'état ou de nature. La courbe se rebrousse ; la surface se réduit à un point ; le solide s'écroule ; le liquide bout ; l'œuf se segmente ; l'intuition éclate sur les faits amoncelés... Points critiques, changements d'états, paliers sur la pente, — sautes de toutes espèces *en cours de développement :* la seule manière désormais, mais une vraie manière encore, pour la science, de concevoir et de surprendre « un premier instant ».

Ce texte nous suffira. On sait que le mécanisme du « point critique » est, en effet, exactement appliqué par Teilhard à ce qu'il appelle « le pas de la réflexion » (*Phénomène humain*, p. 185) et à ce qu'il appelle le point critique de la Fin du monde (*ibid.*, p. 319-320).

Or il est évidemment possible de rapprocher cette conception, de la thèse hégélo-marxiste du « bond qualitatif » résultant de « l'accumulation des degrés quantitatifs ».

Mais « pas critique » ou « point critique » teilhardien, comme « bond qualitatif » hégélo-marxiste, ne nous permet aucunement de dire qu'il y a un nouvel *existant.* Malgré la saute, malgré le bond, *ce qui existe existait déjà.* La fibre dont je constate l'anomalie, l'éclatante exaltation, cette fibre est aussi vieille que le monde. Ce qui a commencé, c'est ce soudain paroxysme qui l'a rendue manifeste, écrasante, dominante à son tour. Ce qui a commencé, ce n'est pas elle, ce n'est pas son être, ce n'est pas son type, c'est seulement une « sommation », ou une « intégration » des degrés quantitatifs d'une qualité, dont l'aspect seul, c'est-à-dire la manifestation, mais non l'existence, était différent avant la dite intégration ou sommation.

CONCLUSION

Les insuffisances et les dangers de la conception teilhardienne de la « nouveauté »

— 1. Redisons tout d'abord que *l'intention est indiscutable :* Teilhard voit une montée des êtres, vers plus d'être, par plus d'unité. Le monde change, et il progresse, et par ce progrès même du nouveau se dégage. — Nous ne le disons pas par acquit de conscience, ni pour capter la bienveillance des sympathisants ou partisans de Teilhard, mais parce que le fait est là : Teilhard manifeste la « montée universelle » mieux que ne l'a jamais fait un évolutionnisme se voulant exclusivement scientifique, lequel en s'interdisant d'apprécier le « mieux », s'interdisait par le fait même d'évaluer le progrès.

— 2. Mais nous estimons que la *réalisation est équivoque :* avec l'*affirmation* du nouveau, toujours nette, souvent lyrique, coexiste sans cesse sa *réduction* à l'existant ancien : de par le « motif sur lequel tous(s) (ses) livre(s) (sont) construit(s) », tout ce qui se manifeste un jour, au grand jour, préexistait depuis toujours, tout en restant caché. Dans ces conditions, et puisque « préexister » c'est toujours « exister caché », il est clair qu'aucun être existant ne commence véritablement d'exister : il commence seulement de se manifester.

— 3. Or, il nous paraît que cette grave équivoque est due, non à la méthode préconisée et définie par le P. Teilhard : « Rien que le phénomène, tout le phénomène », mais bien, au contraire, à ce que cette *méthode excellemment définie n'a pas été rigoureusement appliquée...* On ne saurait récuser *a priori* l'idéal d'une « Hyperphysique », mais on doit constater *a posteriori* que le P. Teilhard l'a laissé contaminer par une philosophie, d'autant plus insuffisante qu'elle était improvisée. En effet *ou bien* il ne s'occupait que du phénomène, et alors il ne pouvait déboucher sur l'être existant, et il n'avait donc aucun moyen d'affirmer que « ce qui existe, existait déjà »... — et, par exemple, que les fibres du social (la Réflexion et la Co-Réflexion) existaient déjà dans le biologique sous les formes de l'Innervation et de la Cérébration... ; *ou bien* il a débouché sur l'être existant (et c'est ce qu'il fait, croyons-nous, quand il nous montre la Vie dans la Prévie, la Réflexion dans la Conscience, la Conscience dans la Centréité, le Social dans le Biologique, le Sacré dans le Profane, le Christique dans le Mondain — car, pour Teilhard, « *dans* » = « *existant déjà caché dans* »), alors il ne s'en est point tenu au seul phénomène. Car s'il est un phénomène vraiment « phénoménal », c'est qu'à chaque degré, à chaque moment, *il y a du nouveau*, et que ce nouveau est *un nouvel existant.* C'est le phénomène, et rien que le phénomène, qui nous assure que l'existant vivant est un existant nouveau par rapport à l'existant non vivant, — que l'existant réfléchissant est un existant nouveau par rapport à l'existant incapable de réfléchir — que l'existant social est un existant nouveau par rapport à l'existant incapable de vie sociale, — que l'existant chrétien est un existant nouveau par rapport à l'existant qui n'avait même pas le pouvoir de devenir enfant de Dieu. Ce n'est pas sous le voile des phénomènes, c'est à même le tissu phénoménal, que le phénomène lui-même dûment interrogé et scruté se livre comme « phénomène d' « être », c'est-à-dire « *apparition d'existant* » ; et toute authentique naissance, qu'il s'agisse de la naissance d'un individu d'une ancienne espèce, ou de la naissance du premier individu d'une espèce nouvelle, se livre phénoménologiquement comme l'apparition d'un existant *qui n'existait pas du tout déjà.* A plus forte raison s'il s'agit de la naissance d'un nouvel « esprit » (cas de tout individu de l'espèce humaine), ou de la nouvelle naissance de cet esprit à la vie chrétienne (baptême ou conversion).

— 4. Mais allons encore plus au fond : à quoi le P. Teilhard a-t-il dû de ne pas appliquer rigoureusement la méthode purement phénoménologique qu'il préconisait ? Nous l'avons dit : cette infidélité à un dessein si bien défini est due, nous semble-t-il, à un glissement inconscient de la méthode scientifique moderne à une philosophie imaginative qu'elle n'implique nullement ; la science moderne ne se constitue que par la constatation et le rassemblement de ressemblances structurales et fonctionnelles entre phénomènes présents et phénomènes

passés, ce qui aboutit à disposer les phénomènes semblables le long de « courbes » de variation dans la ressemblance. De là à prendre ces courbes, et l'image qui la matérialise, celle de la « fibre », pour autant de « réalités existantes », voilà l'erreur dans laquelle il ne faut pas tomber, sous peine de faire dire au phénomène ce qu'il ne dit pas du tout. Le phénomène ne dit pas qu'il y a continuité *d'existence*, ou *d'existant*, entre tous les points de la courbe. Le phénomène dit qu'il y a continuité de *type*, c'est-à-dire tout simplement *ressemblance*. La raison réfléchissant sur cette leçon du phénomène, est ensuite amenée 1° à se former des concepts universels, spécifiques, génériques, et (éventuellement) analogiques, de toutes ces réalités ressemblantes, et 2° à rechercher la nature du lien (causal, conditionnel...) qui lie entre-elles les réalités ressemblantes successives. Mais quant à affirmer que *les semblables successifs sont le même existant qui continue*, rien dans la méthode de la science moderne ne commande un pareil éléatisme.

— 5. Pour redire la même chose sous une forme voisine, qui va nous permettre de passer à l'indication des dangers du teilhardisme, ajoutons ceci : la constatation des ressemblances mène à la formation de concepts universels et analogiques ; conclure des ressemblances constatées, à l'existence permanente, au long du temps, de fibres plus ou moins cachées, plus ou moins dominantes... c'est *prendre ces concepts universels et analogiques, pour des choses*, c'est *réifier l'abstrait*. La *Vie*, l'*Humanité*, deviennent ainsi des réalités subsistantes, d'ailleurs diffuses, dont on nous dit ce qu'elles veulent, ce qu'elles cherchent, ce qu'elles réussissent... Mais en réalité, *la Vie* n'existe pas, du point de vue de la science ni du point de vue de la philosophie ; *l'Humanité* n'existe pas : il n'existe que *des vivants*, comme il n'existe que *des hommes*, dont chacun est, par rapport à tous ceux qui l'ont précédé, si semblables qu'ils lui soient, un existant nouveau, c'est-à-dire qui *n'existait pas du tout* en eux.

— 6. Passons, maintenant, au procès de tendance. Ayons le courage de nous demander ce qu'il peut advenir du teilhardisme si des esprits mal préparés et peu avertis de dangers que lui-même avait dû apprendre à discerner de mieux en mieux, s'avisaient de le prendre pour unique guide et pour seul aliment de leur pensée. Il est aisé de prévoir que le principe « tout ce qui existe existait » ne peut mener qu'à l'une ou à l'autre forme de monisme :

— *Monisme panlogiste* à la Hegel, si l'on admet qu'à l'origine de tout, se tient l'Unique Total Spirituel où tout est absorbé dans l'Indifférencié suprême.

— *Monisme matérialiste* à la Engels-Marx, si l'on tient que la réalité primordiale contient déjà en germe toutes les différences futures.

— *Monisme naturaliste et mystique*, à la manière des stoïciens et de Plotin, si l'on pose que le grand Tout, le grand Pan, anime toutes choses en les contenant d'avance, en les pénétrant au fur et à mesure de leur déroulement, de telle sorte que la matière soit déjà esprit, et que la nature soit déjà sur-nature, si bien qu'il n'y a qu'à laisser faire la nature pour dépasser l'humain dans le divin, à moins qu'il suffise de retourner la nature sur elle-même pour que le divin y apparaisse tout au fond.

Certes le P. Teilhard de Chardin ne professe rien de tel. Bien au contraire, il caractérise, stigmatise et écarte toutes ces erreurs « avec une sûreté qui lui fait éviter, comme en se jouant, les trop nombreux écueils où sont venus si souvent se heurter les tentatives mystiques » (*Le Milieu divin*, p. 139), annonçant les six pages qui suivent, et qui sont consacrées à situer sa pensée en face de toutes ces déviations menaçantes.

Mais le philosophe et le thélogien ne peuvent se contenter d'enregistrer ces déclarations des intentions d'un homme. Ils exigent de voir dans la texture même d'une pensée cohérente les principes fermes et constants qui écartent les conséquences fâcheuses, non par les vœux pieux d'un cœur bien disposé, mais par les exigences de leur logique interne. — Nous pensons que ces principes ne sont pas présents dans l'œuvre écrite du Père Pierre Teilhard de Chardin. Mais nous estimons également que les matériaux proprement scientifiques, ou de caractère « phénoménal », qu'il a réunis dans sa prestigieuse synthèse, une fois débarrassés de la philosophie sommaire qu'il y a jointe, appellent en vertu de leur contenu le plus essentiel, des principes qui excluent radicalement toute espèce de monisme. Le fait le plus évident et le plus constant que manifeste la « Science générale » ou « Hyperphysique » que Teilhard a tenté de constituer comme « Synthèse générale de tous les faits scientifiques », c'est *l'irréductibilité des ordres dans la correspondance dynamique des structures*. Ce « pluralisme cohérent » et progressant dont Teilhard a eu le sentiment si neuf et si vif, implique la certitude que *la nouveauté*, constatée au passage d'un ordre à l'autre, n'est point seulement du domaine de l'apparence et de la configuration, mais bien du plan de l'être et de la « forme », au sens le plus profond de ce mot si mal compris.

C'est ce que nous essaierons de montrer dans le quatrième et dernier des articles trop longs que nous avions promis. Ce sera sans doute le plus prétentieux des quatre, puisque non content de porter des jugements sur une pensée si célèbre, nous oserons entreprendre de refaire son travail... risquant d'ajouter nos insuffisances à celles que nous avons cru voir en lui.

Paul Grenet.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

COMPUT DU TEMPS

Q. I. — Le prêtre doit attendre 3 heures après avoir absorbé un aliment solide ou une boisson alcoolisée, avant de pouvoir commencer la messe. Mais de quelles heures s'agit-il ? Du temps que le soleil met à parcourir (selon les apparences) le 1/24ᵉ de sa course pour qui le regarde ? Mais ce temps n'est pas le même pour celui qui reste immobile que pour celui qui se déplace, soit dans le sens du soleil, soit dans le sens inverse.

Ainsi celui qui vient d'Amérique en Europe avec les avions rapides actuellement en service, franchit 6 fuseaux horaires en 11 heures d'horloge. Pour le passager donc, le soleil franchit 1/24ᵉ de sa course en 37 ou 38 minutes d'une montre bien réglée. Pourra-t-il à l'arrivée, dire sa messe 38 × 3, soit 114 minutes de sa montre, après la fin de son repas ? Ou bien, ayant achevé son petit déjeuner (solide) à 3 h. 30 du matin (selon sa montre réglée sur l'Amérique), devra-t-il attendre midi-trente — soit 3 h. 30 (départ) + 6 h. (six fuseaux) + 3 h., (jeûne), — pour commencer sa messe à Orly, au risque de n'avoir plus la possibilité matérielle de célébrer à cette heure ?

R. — Nous avouons ne pas voir pourquoi — dans la seconde hypothèse formulée par notre correspondant — on devrait ajouter 6 heures (le temps de 6 fuseaux), alors que le temps (apparent) nécessaire pour parcourir chaque fuseau n'est que de 38 minutes ?... (Et avant peu, ce temps sera encore considérablement réduit...).

Mais nous ne nous attarderons pas à discuter ce mode de comput, car ce n'est pas là qu'il faut chercher la solution du cas.

1° Le but de la loi du jeûne *eucharistique* (et donc l'intention du législateur, *mens legislatoris*, can. 18) a été d'assurer — par respect pour la Présence réelle, — la non-absorption d'aliments solides durant *trois heures* avant la célébration de la messe. Le point de départ (*terminus a quo*) de ce comput, est évidemment laissé à la libre disposition du célébrant, qui fixera le début de la messe *en fonction* du moment où il aura cessé de manger. Il n'y a pas de loi générale qui détermine ce point de départ, — à la différence de la loi de l'abstinence ou du jeûne (pénitentiel) qui impose l'obligation à partir du commencement du jour, soit minuit.

2° En conséquence, il semble qu'il n'y a pas de relation à établir entre la loi du jeûne eucharistique et le *lieu* où l'on se trouve. La norme du canon 33, § 1 ne s'applique donc pas : *Standum est* (in supputandis horis diei) *communi loci usui...*; il n'y a pas à tenir compte de l'heure *locale*.

3° Il reste donc, puisque le *terminus a quo* n'a été fixé (par la loi) ni explicitement ni implicitement (comme par exemple : « trois mois de vacances par an »), qu'à compter le temps *de momento ad momentum*, selon la règle du canon 34, § 2. Et comme, pour les heures, il n'y a pas de « calendrier » (à la différence des mois et des années, qui n'ont pas tous la même longueur), on calculera simplement *trois fois soixante minutes* pour l'abstention de nourriture solide avant de commencer la messe.

Q. II. — Le canon 33 permet, — pour l'accomplissement de certains actes (célébration privée de la messe, réception de la communion, récitation privée de l'office, observation des lois du jeûne et de l'abstinence), — de suivre *quatre horaires* différents, au choix : temps vrai, temps moyen, temps régional (ou zonaire) et temps légal extraordinaire.

Depuis les récents aménagements de la loi du jeûne eucharistique et les autorisations de célébrer la messe le soir, les facilités accordées par le canon 33 ont bien perdu de leur actualité. Qu'en reste-t-il en pratique et de quelles marges peut-on encore user relativement au calcul du temps ?

En outre, il y a longtemps qu'en France (et dans beaucoup d'autres nations) on ne se sert plus du temps « zonaire » ou heure de Greenwich, puisque depuis la libération de l'occupation allemande (en 1945), notre pays est demeuré constamment rattaché au méridien de l'Etna (à 15 degrés à l'est), dont l'heure est en avance de 60 minutes sur celle de Greenwich. Dans ces conditions, peut-on dire que cette dernière est encore « légale » au sens du canon 33, et que la faculté demeure d'en faire choix légitimement pour accomplir les actes sus-énumérés ?

R. — C'est par la convention internationale de Rome de 1884, que la surface de la terre a été divisée en 24 zones ou fuseaux horaires, ayant chacun pour centre un méridien distant de 15 degrés de ses voisins. A cette convention internationale la France a adhéré par le vote de la loi du 9 mars 1911, qui rattachait notre pays au méridien de Greenwich. Cette loi, qui a été modifiée *provisoirement* par des décrets successifs (en 1915. en 1923) ou des impératifs de l'autorité occupante (en 1942), — n'a *jamais été rapportée*. Officiellement donc, la France reste rattachée à l'heure de Greenwich, qui demeure pour notre pays le temps *légal régional* ou zonaire, au sens du canon 33, § 1. L'heure que nous suivons invariablement depuis 1945 constitue donc, en regard du droit canonique le « temps légal extraordinaire ». Le choix demeure donc possible entre les deux aujourd'hui encore [1]. D'ailleurs, la meilleure preuve que la France n'a pas renoncé légalement à l'heure de Greenwich c'est que, il y a trois ans, il fut question au Parlement de voter le retour à l'heure « d'hiver », (ou de Greenwich) et à ne garder celle de l'Etna que pour la saison d'été.

Quant à l'utilité *pratique* des faveurs accordées par le canon 33, celles qui concernaient jadis le

[1] Le 10 novembre 1925, la Commission d'interprétation du Code avait répondu « que dans les cas prévus au canon 31, § 1, on pouvait suivre *ubique terrarum* le temps « zonaire », pourvu qu'il soit *légal* » (*Acta*, t. XVII, p. 582). Certains auteurs parurent hésiter alors (même Van Hove et Cimetier) à reconnaître comme temps « légal » l'heure de Greenwich, qu'une loi avait remplacée par l'heure de l'Etna. Mais le sens de la réponse était celui-ci : on peut toujours choisir le temps « zonaire » pourvu qu'il soit légal *dans le pays*. C'était écarter la possibilité ou la fantaisie de choisir (simplement parce qu'il était favorable) le temps marqué par le méridien de Tokio, New-York ou San Francisco, là où ce temps n'a pas de caractère légal reconnu.

jeûne *eucharistique* ont maintenant perdu leur intérêt, attendu que le point de départ du jeûne, ainsi que nous l'avons dit, n'est plus un point fixe, le minuit consacré depuis des siècles. Pour le comput des 3 heures de jeûne préalable (ou de l'heure, s'il s'agit d'aliment liquide), il n'y a aucun avantage à choisir un temps plutôt qu'un autre. Mais cet avantage subsiste pour l'abstinence, le jeûne pénitentiel, la récitation du bréviaire (en privé) et même pour la célébration de la messe ou la réception de la communion, si l'on fait abstraction du jeûne. En effet, pour ces deux derniers actes, le « minuit » sert encore à séparer les jours et à les distinguer pour que la communion ou la messe (sauf autorisation de binage) n'aient pas lieu *deux fois le même jour.* Le choix des différents temps pour le calcul du minuit subsiste donc sous ce rapport. Ce choix demeure également possible pour l'horaire des messes du soir. Là où l'Ordinaire a interdit la célébration des messes par ex. *avant* 16 heures ou *après* 22 heures, il y a possibilité d'utiliser les divers computs prévus par le canon 33, sauf prohibition expresse.

Rappelons encore, pour terminer, que par une réponse du 29 mai 1947 (*Acta,* 1947, p. 372), la Commission d'Interprétation a mis fin aux hésitations et controverses qui existaient à propos de la *possibilité du changement de l'horaire une fois choisi.* — Aussitôt après la promulgation du Code, il ne manqua pas de commentateurs pour soutenir que celui qui avait fait choix d'une heure déterminée pour l'accomplissement d'un acte ou obligation, ne pouvait plus changer son horaire dans la même journée même pour un acte ou des obligations différentes [2].

D'autres auteurs cependant adoptèrent une interprétation moins stricte, qui n'allait pas, pour autant, contre la lettre du canon 33. Ils admettaient le changement d'horaire, ou, plus exactement, le *choix d'horaires différents* pour l'accomplissement d'actes ou obligations *diverses.* Un petit nombre pourtant semblaient retenus par le « principe de contradiction ». Ils répugnaient à considérer que l'on puisse dire légitimement dans la nuit du vendredi au samedi (entre minuit et une heure du matin) : « Je mange gras, parce qu'il est déjà samedi, et... je ne mange pas (!)... parce que je veux être à jeûn pour célébrer ou communier ce même samedi... [3]», — attendu qu'il s'agissait du même acte *matériel,* « manger ».

La Commission d'Interprétation est allée jusqu'à autoriser la diversité du choix ou le changement des horaires, pour tous les actes *formellement divers* (même s'ils étaient matériellement identiques).

Ce qui constitue le critère de cette « formalité diverse » pour les actes à accomplir, c'est la diversité des *préceptes* à observer par ces actes [4]. Que les gardiens du « principe de contradiction » se rassurent : il n'y a *aucune contradiction* à « se considérer » déjà à samedi (entre minuit et une heure du matin) pour l'observation de la loi de l'abstinence (qui doit durer 24 heures et dont on place le début samedi à 0 heure, en suivant le temps légal) et à « se considérer » (puisque la loi y autorise) *en même temps* comme étant encore à vendredi, pour achever le bréviaire du jour, ou même pour communier le samedi — en adoptant le temps « zonaire » (ou de Greenwich) qui prolonge le vendredi de 60 minutes, alors qu'il est déjà samedi à l'heure légale extraordinaire. C'est une simple facilité accordée par le droit *positif.*

L'essentiel dans ces variations (et c'est cela seul qui *limite* la liberté du choix) est de ne pas diminuer la *durée* imposée par la loi pour l'accomplissement du précepte. — Ainsi, si l'on trouvait un avantage à faire commencer l'observation du précepte du jeûne (pénitentiel) au vendredi à 0 heure, et à reporter le point de départ de l'abstinence au vendredi à 1 heure (c'est-à-dire jeudi à minuit en adoptant le temps zonaire), il sera de toute nécessité que chacun des deux préceptes soit observé durant 24 heures consécutives. Arrivé au samedi à 0 heure, le jeûneur pourra manger ; mais il ne pourra pas encore manger « gras », puisque l'abstinence ne sera terminée que le samedi à 1 heure (du temps légal).

Signalons enfin une précision donnée par la C.I.C. à cette même date : « Les trois messes, célébrées dans la nuit de Noël, ne sont pas des actions formellement diverses. » Il s'agit là d'une disposition du droit *positif* qui interdit le choix d'un horaire différent pour chacune de ces messes. Dans l'ancienne discipline du jeûne eucharistique, ce choix d'un horaire différent pour la célébration et pour le jeûne eût permis, après la célébration de la première messe à minuit, de choisir, pour la seconde le temps zonaire (ou de Greenwich) qui reportait le milieu de la nuit à 1 heure du temps légal. Comme conséquence, il eût été permis au célébrant de manger entre les deux messes : ce que ne voulait pas le législateur. Actuellement, avec la nouvelle discipline du jeûne, de semblables précautions législatives sont devenues superflues.

A. Bride.

---

[2] C'était la position adoptée par le rédacteur de l'*Ami* en 1923 (t. XL, p. 200).

[3] Sous le régime de l'ancienne discipline du jeûne eucharistique.

[4] Nous préférons cette explication ou définition à celle que donnait le P. Aguirre, dans *Periodica* (1947, t. XXXVI, p. 336) où il exigeait que les préceptes « divers » fussent en outre *ex se et de jure* pleinement indépendants l'un de l'autre... C'est ainsi qu'il se refusait à séparer le jeûne (pénitentiel) de l'abstinence, sous prétexte qu'ils sont attachés au même jour et doivent être observés *per modum unius.* Nous pensons, au contraire, que ce sont deux préceptes formellement divers. Si tous deux visent à l'observation de la loi divine de la pénitence, leur concept est différent et les actes qu'ils prescrivent ne le sont pas moins. En fait, l'abstinence existe le plus souvent sans le jeûne, et le jeûne est concevable sans l'abstinence, témoin le texte du canon 1253, § 3 (pendant le Carême).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Jacques BUR. — **Laïcité et problème scolaire.** Préface de Mgr Blanchet. — 285 p. (14 × 19), 770 fr. — Paris, Bonne Presse, 1959.

« L'auteur a voulu... discerner ce que sont et ce que valent les notions et les principes partout supposés dans les débats sur la laïcité de l'Etat et de l'Ecole. » Ainsi s'exprime Mgr Blanchet qui loue ensuite « le souci de l'exacte vérité et de la parfaite justesse des termes. »

Le mot de laïcité a toute une histoire dont l'évolution aboutit, à notre époque, à de singulières équivoques, que B. s'efforce de dissiper. Il définit ensuite la laïcité telle qu'elle est inscrite dans le *droit public français*, puis telle que la comprend *l'Eglise*, et montre qu'il n'y a pas d'opposition vraie entre les deux points de vue. Ce sont les passions partisanes qui glissent sous le mot « laïc » une théorie philosophique et étatiste, théorie que les pouvoirs publics devraient adopter et imposer sous prétexte d'unité. Par ce stratagème, on maintient l'équivoque qui n'est justifiée ni en droit, ni en fait. La solution proposée par B. est celle d' « un pluralisme scolaire ». On peut, semble-t-il, résumer la pensée centrale de l'ouvrage dans ces quelques lignes que nous trouvons p. 30 :

« Il ne faut jamais confondre la laïcité de l'Etat, qui est l'expression juridique de la liberté de croyance de tous les citoyens au sein de la société civile — et le laïcisme, doctrine philosophique que l'Etat laïc peut laisser les citoyens libres de professer, mais qu'il ne saurait leur imposer ni même promouvoir d'aucune manière, pour en faire le fondement nécessaire de l'unité nationale. » Cette distinction éclaire tout le livre et dissipe toute équivoque.

Tous les publicistes doivent connaître et méditer cet ouvrage, où « il n'est pas question d'écraser ni de vaincre, mais de faire la lumière », dit encore Mgr Blanchet. Tout homme cultivé, qui désire se faire des idées claires sur la question si débattue de l'école, devra aussi lire ce livre de science et de bonne foi, volontairement pacifique et pacifiant.

Deuxième Congrès des Professeurs de lettres de l'Enseignement Secondaire du Sud-Est (Pentecôte, 1958). — Recueil in-4 polygraphié. — Au Secrétariat de la Faculté Catholique des lettres, 25, rue du Plat, Lyon-IIe.

Organisé pour la seconde fois par M. l'abbé Sage, professeur de Français aux Facultés catholiques de Lyon et auteur d'une thèse importante sur « *Le « Bon Prêtre » dans la Littérature française* », ce 2e Congrès groupait 160 assistants, anciens élèves des Facultés Catholiques devenus maîtres à leur tour ou professeurs divers de l'Enseignement libre, représentés pour une bonne moitié par des religieuses enseignantes de tous ordres. Il s'était déroulé de l'après-midi de la Pentecôte (25 mai) au mardi 27 mai, comprenant de nombreuses séances de travail avec rapports, carrefours et discussions. Leur publication intégrale permettra d'en étendre le rayonnement à un plus grand nombre de bénéficiaires. En voici le simple sommaire :

Vers un latin plus vivant ! Comment en rendre l'enseignement plus efficace, par M. l'abbé MOLAGER, professeur à la Faculté des Lettres. — *Comment conduire l'enfant du mot à la phrase et de la phrase au paragraphe puis au développement*, par M. CARTET, directeur des études à l'Institution Sainte-Marie de Saint-Chamond. — *Comment corriger une dissertation en Première*, par M. l'abbé PELLET, professeur au Séminaire N.-D. de Chessy. — La *Conciliation entre les exigences du programme et les exigences de la culture*, par M. l'abbé ACCAMBRAY, professeur au Collège Saint-Joseph de Thônes. — *Comment, sans nuire au programme, donner aux élèves une idée du mouvement littéraire contemporain*, par Mlle de Montjamont, professeur à Dijon et à l'Institut St-Dominique de Chalon-sur-Saône. — *Prudence requise dans l'emploi des méthodes audio-visuelles*, par le R. P. RISER, O.M.I., professeur à l'Ecole Franco-Canadienne de Ste-Foy-lès-Lyon. — *Liaison entre l'enseignement littéraire et l'enseignement religieux*, par le R. P. REVOL, O.P., professeur à l'Ecole Saint-Thomas d'Aquin, à Oullins. — *L'intonation en anglais*, par M. le chanoine FAFOURNOUX, prof. d'anglais aux Fac. Cath. de Lyon. — *L'Information bibliographique du professeur de Lettres*, par M. le chanoine DONOT, professeur au Petit Séminaire de Langres.

Petrus LUMBRERAS, O.P. — 1. **De vitiis et peccatis** (**Ia-IIae, 71-82**), 2e éd., 198 p. (15 × 22). — 2. **De statibus hominum variis** (**IIa-IIae, 171-189**), 224 p. (15 × 22). — Madrid, Edic. Studium ; Romæ, Angelicum, 1958.

Voici deux ouvrages présentant, sur les points dont ils traitent, la doctrine du plus pur thomisme. Selon la méthode en usage dans nombre de collèges ou studia dominicains, il s'agit de commentaires, très littéraux, de la *Somme* de S. Thomas, présentés dans le style le plus classique — ce qui ne signifie pas que l'auteur ne tienne pas compte d'opinions ou déclarations assez récentes ; il s'agit d'ailleurs d'une doctrine qu'il enseigne depuis une quarantaine d'années. L'ordre de la *Somme* est rigoureusement respecté, question par question, article par article.

C'est ainsi que le premier de ces ouvrages, consacré au vice et au péché, traite d'abord de la nature de l'un et de l'autre. Il suit de près la pensée de saint Thomas, et peut-être même la méthode, pour intéressante qu'elle soit, n'explique pas suffisamment les points plus faibles de la synthèse thomiste : la chose est d'ailleurs inévitable. Comment expliquer parfaitement, par exemple, le péché d'omission ? Ou encore dans le commentaire de Ia-IIae, q. 71, a. 6, où S. Thomas reprend la définition du péché donnée par S. Augustin, il est certain que l'un et l'autre n'envisagent pas cette définition dans le même contexte et ne l'interprètent pas de la même façon. De même, le péché de malice est difficilement explicable dans la synthèse thomiste.

Le constitutif formel du péché est expliqué d'après la distinction entre malice privative et malice positive, et réside en cette dernière ; c'est là une position adoptée par la majorité des auteurs thomistes après l'école des Carmes de Salamanque ; il est vrai que ce n'est pas la seule possible ni même la seule admise par le thomistes, et elle renforce la difficulté que l'on trouve à expliquer le péché d'omission, le concours divin dans le péché. D'une façon générale, d'ailleurs, bon nombre de passages de S. Thomas ne peuvent bien s'entendre que si on les replace dans le contexte historique qui permet de percevoir les allusions aux courants d'idées et écoles contemporaines de S. Thomas ou immédiatement antérieures ; c'est pourquoi l'auteur nous donne, sur l'un ou l'autre point, le péché d'ignorance, de sensualité par exemple, une bibliographie sur ces doctrines.

D'autres difficultés, inévitables elles aussi, viennent du vocabulaire employé par l'Aquinate : c'est ainsi que, lorsqu'il parle de la durée des peines de l'enfer, il

entend bien cela, comme il le souligne en d'autres endroits, du caractère irrémissible de cette peine.

Sur d'autres points, au contraire, le système thomiste rend d'inappréciables services : la notion d'analogie, par exemple, très importante dans cette synthèse, est très utile pour aider à comprendre la distinction entre péché mortel et péché véniel.

S'il est vrai que, selon l'expression de Pie XII, « le grand péril de l'heure présente est que les hommes ne se soucient plus du péché et en oublient pour ainsi dire l'existence », on trouvera dans le livre du Père Lumbreras une bonne base de départ pour l'étude du vice et du péché.

L'autre ouvrage présente les « états de vie » tels que S. Thomas les étudie dans le IIa-IIae 171-189. De la première section, consacrée aux grâces gratis datæ, les pages ayant trait à la prophétie ne manqueront pas de retenir l'attention. On en vient alors avec le Docteur angélique à l'étude de la vie contemplative et vie active, et on a sans doute, dans cette section et la suivante où il est question de la vocation, la partie la plus dense de l'ouvrage. Le commentaire de S. Thomas s'appuie sur les déclarations des derniers Papes, soit de Pie XI dans ses encycliques *Rerum omnium* du 26 janvier 1923 ou *Studiorum ducem* du 29 juin 1923, *Ad catholicii Sacerdotii* de 1936..., soit de Pie XII dans sa Constitution apostolique *Sedes sapientiæ* par exemple. On note le même souci lorsque l'auteur en vient à parler de la clôture des religieux et religieuses : les plus récents documents pontificaux sont opportunément rappelés et cités. La présentation de l'état religieux, de l'état de perfection, des vœux, de la Règle est donnée sous une forme sûre et nuancée.

Dans la section suivante, on notera en particulier l'étude très intéressante de la vocation religieuse et sacerdotale, à propos de ce qu'on pourrait appeler la vocation divine et la vocation ecclésiastique. On remarquera d'ailleurs que l'on semble aujourd'hui revenir à la thèse de Lahitton, mettant davantage l'accent sur l'appel de la part de l'autorité ecclésiastique. On retrouve à ce sujet rappels et citations de bon nombre de documents pontificaux de ces dernières décades, parmi lesquels il convient de noter en particulier l'encyclique de Pie XI sur le sacerdoce, et la lettre de Pie XII à l'évêque de Namur, du 13 juillet 1952.

Comme on le voit, l'auteur allie heureusement la doctrine thomiste la plus orthodoxe aux documents du magistère les plus récents, et illustre par ailleurs son texte de citations d'auteurs assez nombreux. Sur les points que l'on vient de mentionner, la lecture de cet ouvrage sera instructive et donnera une bonne mise au point.

L'ANNEE CANONIQUE. Tome V. — In-8 de 455 p. édité en 1958 par l'Association pour l'étude du droit canonique, 21, rue d'Assas, Paris-6e. — En dépôt : Paris, Letouzey.

On retrouve avec bonheur, dans ce tome V, la collaboration fructueuse des professeurs des différentes facultés catholiques de France. Le volume s'ouvre par une étude fouillée de M. le Doyen ANDRIEU-GUITRANCOURT sur *La coutume et l'usage*, question d'application courante et sur laquelle on a cependant des idées souvent si peu claires. On lira avec profit une autre mise au point très précise et non moins importante, sur *Le précepte en droit canonique*, par M. J. BÉNÉTRUY. M. Robert BÉZAC, auteur d'une thèse sur *Dispenses et mariages*, rappelle la législation et la jurisprudence à ce sujet, et livre des tableaux très intéressants sur les dispenses de différente nature accordées en France. Une large place est faite, soit au droit liturgique, avec les articles de Mgr MICHAUD sur *Langue d'Eglise et droit liturgique* ; ou de M. J. DUBU sur *Rituels de France et théâtres au XVIIe siècle*, soit à l'histoire, avec *La primatie de Lyon*, par M. J. VERNAY, ou *la procédure de la Rote au XVIIe siècle*, par Mgr Ch. LEFEBVRE.

Puis, selon l'ordre habituel de *l'Année canonique*, une deuxième partie, presque aussi volumineuse que la première, constitue une mine précieuse de renseignements. On y retrouve les rubriques habituelles : Actes du Saint-Siège pour 1957, présentés par Mgr Lefebvre ; chronique de droit des religieux, par le R. P. J FOHL ; la présentation des décisions de la S. Rote de 1947 publiées en 1957, par M. J. des GRAVIERS ; une chroniques des modifications apportées dans le droit sacramentaire latin, par Mgr J. DENIS ; et ces abondantes recensions et le dépouillement minutieux des ouvrages, non seulement de droit canonique, mais qui y touchent par l'un ou l'autre aspect : notes de jurisprudence civile, chronique universitaire avec l'indication des thèses soutenues dans les Universités de France, d'Europe et du monde, tant dans l'enseignement supérieur privé que dans l'enseignement supérieur public...

On a là une appréciable documentation, destinée surtout au clergé, dont le ministère s'éclairera utilement d'une connaissance précise des saints canons de l'Eglise et de cette ouverture sur l'activité intellectuelle de notre temps.

MISE AU POINT

Nous avons publié, le 11 juin 1959 la décision du Saint-Office du 6 mars 1959, déclarant « qu'il fallait interdire la diffusion des images et des écrits qui présentent la dévotion de la divine miséricorde sous les formes proposées par la Sœur Faustine elle-même » — d'où nous avons conclu « que la diffusion de l'ouvrage de Mlle Maria WINOWSKA, qui a inséré de nombreuses et longues citations des « prétendues visions et révélations » (l'expression est du St-Office) devait être considérée comme interdite par la notification du St-Office. »

Un de nos lecteurs nous communique à ce sujet la copie d'une lettre du T.R.P. Paul Philippe, commissaire du St-Office, adressée le 21 avril 1959 à Mlle Winowska, où nous lisons : — « Je suis autorisé à vous dire que le St-Office n'a pas mis votre ouvrage *Droit à la miséricorde* à l'Index des livres prohibés et qu'il vous permet de communiquer cette réponse à qui vous le jugerez bon. »

Nous croyons utile de faire connaître à nos lecteurs cette interprétation autorisée, qui semble bien signifier que l'ouvrage de M. W. ne serait pas à compter parmi les « écrits » dont « la diffusion devait être interdite ».

IMPRIMATUR

Lingonis, die 7 julii 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)